# القراءات الحداثية للنص للقرآني

## -دراسة تحليلية نقدية

*د. حمادي هواري**

عندما نقرأ مختلف الآراء التي طرحها رواد الحداثة في الفكر العربي المعاصر، نجد أن القضية المركزية التي تدور حولها، هي إعادة قراءة التراث كشرط ومنطلق للحداثة المرجوة، ومحور هذه العملية هو قراءة النص القرآني كمحور للتراث ومصدر رئيسي له.

فالنص القرآني اليوم أصبح محور اشتغال أبحاث الكثير من دعاة الحداثة العربية، كأركون والجابري وأبو زيد...وهو ما ترتب عنه ما عرف بالقراءات الحداثية للقرآن الكريم، فما طبيعة هذه الأخيرة وما مميزاتها وما مقوماتها؟ وما علاقتها بالحداثة؟ وما تداعياتها أوما الانتقادات الموجهة لها؟ وإلى أي مدى يمكن استثمارها في بلوغ الحداثة العربية المأمولة؟

هناك علاقة وطيدة بين القراءات الحداثية للقرآن الكريم نلمسها في النقاط التالية:

**أولا :جذور ومنطلقات القراءات الحداثية للقرآن الكريم:**

ترتبط الأرضية التي نشأت فيها القراءات الحداثية للقرآن الكريم، بعوامل مختلفة يمكن أن نقول أنها بمثابة أسباب ومنطلقات للحداثة

التي حال التعامل الكلاسيكي مع النص القرآني دون بلوغها –في نظر روادها- وهي:

بقاء العرب والمسلمين في وضع يطغى عليه التخلف والانحطاط في شتى الميادين، بفعل عوامل مختلفة أهمها بل ومحورها هيمنة القراءة الكلاسيكية للنص القرآني المقدمة من طرف علماء الدين على الساحة العربية، وذلك لأنها حسب نقاد الخطاب الديني الكلاسيكي تعبر عن قراءات مؤدلجة مؤطرة برؤى وقواعد تحول دون الحداثة والتقدم الذي بلغه الأوربيون، هي ما أرقت مفكري وفلاسفة العرب ففكروا في تجاوزها كشرط جوهري لركب قطار الحداثة عن طريق بناء قراءة علمية موضوعية للقرآن الكريم كنص محوري لحضارتنا.

- مركزية النص القرآني في بناء الحضارة العربية الإسلامية، ماضيا وراهنا ومستقبلا، وهي ما ترتب عنها الدعوة إلى تأسيس قراءات جديدة له، وذلك لأنه أهم النصوص التي تأسست عليها ثقافتنا أو حضارتنا العربية الإسلامية التي هي حضارة النص بتعبير'أبو زيد'، وذلك لأننا نعيش "في ثقافة احتل النص الديني، فيها –ولا يزال- مركز الدائرة،" [1]، وتلك المركزية أو المكانة التي يحتلها القرآن الكريم في حضارتنا، هي من دون شك تجعل حداثتنا مرهونة ببناء فهم جديد له يتناسب ومستجدات العصر، ويتجاوز الرؤى المؤدلجة التي يلحقها بها علماء الدين والتي تكون في نظر رواد القراءات الحداثية سببا للتخلف والانحطاط الذي نعانيه.
-تبلور إشكالية لقراءة النص القرآني في مختلف العصور، وتتجسد في التأويل الذي ألحق به طيلة العصور والذي يحتاج دائما إلى إعادة نظر ودراسة، فالحضارة العربية الإسلامية "لم تقم على النص فقط بل أيضا

قامت على التأويل أي إنتاج نص آخر مؤول في ظاهره يحافظ على النص الأصلي الذي لحقه التأويل ولكن في عمقه الباطني متحرر منه، يحاول التجاوز أو الخروج أو حتى الهدم بما تتيحه لغة هذا النص من إمكانيات لغوية كمجازيتها التي تسمح بالتعدد في الفهم وبتجدد في المعنى تلحقه الذات المؤولة" [2].

- قصور الآليات الكلاسيكية في تقديم فهم معاصر للنص القرآني ومواكب لمعطيات الحداثة ولاسيما في فترة العولمة التي عرفت تغيرا جذريا على شتى الأصعدة، الذي ترتب عنه حاجة النص القرآني إلى فهم جديد يتماشى ومعطيات العولمة كالإسلاموفوبيا والارهاب والثورة المعلوماتية...نتج عنه ظهور جملة من المشتغلين بالنص القرآني، استفادوا من تكوين خارج البيئة العربية الإسلامية وتأثروا بمعطيات الحداثة، ففكروا في نقل المناهج الغربية إلى القرآن الكريم من أجل تقديم فهم معاصر لنا وموضوعي له حسب نظرهم.

**ثانيا -مفهوم القراءات الحداثية ومميزاتها:** يمكن القول عنها أنها تلك:

1- القراءات التي تريد الانفصال عن القراءة الكلاسيكية للقرآن الكريم كما كان ولا يزال يقدمها الفقهاء وعلماء له أي أنها ثورة ونقد وتجاوز لكل القراءات السابقة له .

2- القراءات التي تسعى إلى التحرر من كل الخطوط الحمراء التي أقامها رجال الدين حول النص القرآني التي تصطلح عليها بالسياجات الدوغمائية والأرثوذكسية، وباختصار هي تتحرر " من الهيبة الساحقة للنص" [3]حيث أن جوهرها نزع القداسة عن النص أو التعامل معه بحرية لا تحدها حدود أو قيود.

3- القراءات التي تعتبر القرآن الكريم نصا عاديا وظاهرة وخطابا ولا تميز بينه وبين غيره من النصوص الدينية والبشرية، حيث تعتبره ظاهرة و تؤكد بتاريخيته وتقر بأنسنته...،بحيث يعتبره أركون بمثابة"**حادث لغوي وثقافي وديني**"4((وحسب أبو زيد يعتبر القرآن الكريم بمثابة جزء من الثقافة العربية لأنه من قبيل النص والمنتج الثقافي والخطاب حيث أن القرآن الكريم في نظره " يصف نفسه بأنه رسالة والرسالة تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة أو نظام لغوي، ولما كان المرسل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضعا للدرس العلمي، فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي لدرس النص القرآني مدخل الواقع والثقافة الواقع الذي ينتظم حركة البشر المخاطبين بالنص" (5).

4- القراءات التي تسعى إلى قراءة القرآن في إطار ما يعرف بالظاهرة الدينية، حيث تنفي خصوصياته واختلافه عن التوراة،الإنجيل، وحتى عن النصوص غير الدينية أحيانا بحيث تنتهي حسب طه عبد الرحمن إلى جعل "القرآن نصا دينيا مثل أي نص ديني آخر توحيديا كان أم وثنيا" (6) .

5- القراءات التي تريد إحياء قراءات المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة للقرآن الكريم في مقابل نقد القراءات المعارضة لها كما تبلورت عند الفقهاء ورجال الدين ككل، باعتبارها رمزا للتنوير والعقلنة في الحضارة العربية الإسلامية، حيث أشاد أركون بالمعتزلة وكيفية تعاملها مع النص القرآني، معتبرا إياها بمثابة محاولة واعدة، وئدت في مهدها من طرف الخطاب الرسمي إبان معركتها مع الحنابلة كما أشاد الجابري بالمعتزلة حيث يصرح بأنه : "**ينبغي الاعتراف بأن منهجية المعتزلة كانت تحتوي**

**إمكان نظرية كامنة وواعدة"** [7]كما أخذ الجابري **"يشرح الفكر المعتزلي ويعتبره نموذج التفكير المتنور الذي دمج بين الشريعة والعقل"** [8] .

**ثالثا -القراءات الحداثية للقرآن الكريم في ميزان النقد:** يمكن حصر جملة المؤخذات الموجهة لهذه القراءات المقدمة للقرآن الكريم في النقاط التالية:

**1-إنها قراءة إشكالية غير واضحة الأبعاد والمقاصد:**

لا يتواني رواد القراءات المعاصرة في طرح الأسئلة المختلفة حول القرآن الكريم دون أي حدود، ولا تهمهم الأجوبة عليها والتدليل فيها ومقاصد البحث منها، بقدر ما تهم المناقشة والإثارة والنقد لا العلم المقرون من العمل، الذي يحقق الاعتقاد السليم لأنها كما يقول طه عبد الرحمن "تفسيرات لآيات القرآن تخرج عن هذه الصفة الاعتقادية وتتصف بضدها وهو الانتقاد"[9]، هذا ما يجعلهم أفكارهم كثيرا ما تكون جعجعة دون طحين، فهم يفتقرون إلى ما تسمى بالقراءة المقاصدية، من منطلق أنهم يعتبرون تصوراتهم نموذجا لأشكلة مفاهيم الوحي والقرآن إلى أبعد الحدود، وكثيرا ما يؤكدون أن التشكيك هو منهجهم، والنقد وسيلتهم المثلى، ولا يهمهم الاعتقاد والإيمان، فأركون حسب علي حرب" يعلن في أكثر من مرة في معرض بحثه وحديثه عن مشروعه الفكري أنه لا يقدم براهين قاطعة على المسائل التي يعالجها ولا يعطي حلولا أخيرة للمشكلات التي ينظر فيها، بل الأمر عنده لا يتعدى إثارة النقاش أو شق طرق للبحث طويل وتقديم فرضيات للعمل"[10] أما الجابري فيكثر من الأسئلة، ويكثر الروايات والإجابات والتأويلات تصل على حد الخلط وتحير القارئ، وكثيرا

ما ينتهي إلى رأي مرجح وذاتي حينما يصرح "نخن نعتقد....نحن نرحج..."[11] بصدد حديثه عن نزول الآيات وترتيبها مشككا فيما هو مأثور ، ومن هنا "ألا تؤدي طريقته في الشك مع ترك الباب مفتوحا للتأويلات غالبا وعدم الجزم بجواب صحيح إلى تشكيك المسلمين في عقيدتهم وغيرهم في المصدر الأول للإسلام: القرآن الكريم، وكذلك في السنة النبوية"[12]، وأبو زيد بدوره يلح على البحث في أسئلة متعددة غير واضحة الأبعاد والمعالم منها:ما مفهوم الوحي القرآني؟ ما مفهوم النص؟ ما هو الإسلام؟ ما علاقة العروبة بالإسلام؟و يتسعين بعلوم اللغة وآراء المستشرقين في تحليلها مشككا في مواقف التراث منها، و لا ينتهي فيها إلى إجابة محددة، إذ يبين من ناحية أنها تفهم في إطار مفهوم النص الذي يعتبر القرآن الكريم ظاهرة ثقافية، ويصرح من ناحية أخرى بأن "البحث في مفهوم النص لا يزعم الإجابة على كل هذه الهموم والتصدي لها تصديا شاملا، ولكنه بداية لبحث علمي في مجال شائك يبدوا أنه لم يعد فيه مجال لقول جديد"[13] وبالتالي فهو حسب المفكر الإسلامي جمال البنا يعود إلى "ديكارت وفكرة الشك وقد تأثر بصوره مباشرة كأستاذ للأدب العربي بالدكتور طه حسين الذي يعتبره دون مواربة مثله الأعلى"[14] باعتباره متشككا في معطيات التراث، وطارحا لأسئلة تصل إلى طريقة اللاأدريين الرافضين للحقيقة، وبعد تحليل هذه الآراء يمكن القول أن قراءات هؤلاء للقرآن قراء إشكالية هدفها التشكيك، متحججة بأنه طريق اليقين، لا تستقر على سؤال محدد واضح وهادف.

**2- إنها قراءة انتقائية وذاتية ومقلدة**: وذلك لأنها تتميز بما يلي:

أ- القراءة الانتقائية للتراث: وذلك لأنها تختار آراء المتكلمين والفلاسفة على أنها قدمت أفكارا و مناهج صحيحة مناسبة للقرآن والعقلنة والتنوير الإسلامي، وفي مقابل ذلك تنقد الأفكار والمناهج الكلاسيكية التي وجدت عند الفقهاء والأصوليين وتعتبر نموذجا للدوغمائية والإيديولوجية، وتذهب إلى أبعد من ذلك حين تعتبرها غير صحيحة وغير مناسبة وسببا للركود والتخلف الذي يعانيه المسلمون، وهذا ما يجعلها لا تخلوا من الذاتية والانتقائية والتقليد حين تقوم على الاستلهام من آراء المتكلمين كالمعتزلة والفلاسفة كابن رشد والمتصوفة كابن عربي في التعامل مع القرآن الكريم وتدافع عنها في مقابل نقد ورفض الآراء المعارضة لها، حيث يشيد مختلف رواد القراءات المعاصرة من أمثال أركون وأبو زيد والجابري بقراءة هؤلاء للسور والآيات القرآنية، ويدعمون مختلف مواقفهم بها،وينتصرون لها على أنها هي الصواب، ويدافعون عنها بقوة على أنها العلم المهمش والمقصى بصورة تعسفية في التراث الكلاسيكي، بينما يشددون اللهجة على قراءة أصحاب المأثور وأتباع السلف كابن حنبل وابن تيمية وحتى أصحاب الوسطية كالشافعي و الغزالي، لأن الكثير من دعاة القراءات المعاصرة حسب الدكتور محمد عمارة "يسيئون الظن بحجة الإسلام الغزالي، ويزعمون أنه كان رجعيا، مثل جناية على الفلسفة العقلانية..بينما يدعون أن ابن رشد كان قمة الفلسفة والعقلانية بل ونهايتها في التاريخ الحضاري"[(15)]، بحيث يهاجمون أفكارهم في مختلف مواقفهم، وينتقدون بشدة أصحاب المنهج الأثري المقتدي بالأسلاف والتابعين وتابعيهم، ويعتبرونه تراثا يعبر عن قراءة مؤدلجة للقرآن الكريم، مرة ينعتونهم بأنهم من مكرسي الخطاب الرسمي، ومرة يرون أنهم من مؤسسي السياج الدوغمائي المغلق بمفهوم أركون والذي بين فيه هيمنة

رجل الدين على حساب قمع واستبعاد الفيلسوف منذ القرن الخامس الهجري، والذي تجسد حسب نظره في انتصار نمطين هما " نمط الفقيه الذي يحفظ عن ظهر قلب ويعيد إنتاج الكتب المدرسية للفقه دون أي ابتكار أو تجديد عقلي...ثم نمط الشيخ أو المرابط بلغة أهل المغرب وهذا الرجل الأخير يكتفي بكونه يعرف أنه يقرأ ويكتب من بين السكان الأميين في القرية وهو الوحيد الذي يعرف أن يكتب تعويذة أو حجابا، ويشرف على تنشيط جمعية دينية من المؤمنين، ويؤدي الصلوات الشعائرية" [16]، هنا يكون الفقيه أو الرجل الدين هو صاحب البلاء والتخلف والتقوقع الذي عرفه ويعرفه المسلمون بينما يكون الفيلسوف المهمش والمستبعد صاحب التنوير وينطبق ذلك بقوة على قراءة القرآن، فقراءة الفقهاء يكون الحكم عليها السلب، على خلاف قراءة الفلاسفة له.

فعندما نطالع ونقرأ مختلف كتب وأبحاث ومقالات رواد القراءات المعاصرة، نجدها تنتصر لأصحاب التفسير بالرأي في شكله الفلسفي كالمعتزلة، ابن عربي، وابن رشد... و تعتقد دائما أن القراءات التأويلية للقرآن التي كانت ثائرة على قراءات الفقهاء والأصوليين هي الصواب الذي وجب أن يحتذى، وينقدون في غالب الأحيان قراءة الفقهاء في مجال فهم وقراءة النص القرآني، كما هو الحال مع أركون حين ينتقد الطبري لأنه كان من أصحاب المأثور في قوله عنه أنه "انتقى وانتخب وحذف ونظم معلوماته طبقا لمواقفه السياسية والدينية"[17] وفي مقابل ذلك يصف الرازي بالكبير لأنه من أصحاب التفسير بالرأي ويرى أن تفسيره " يشهد على عمق ديني وثقافة علمية وفلسفية قل نظيرها"[18]، كما يشيد بنظرية المعتزلة في قوله: " ينبغي الاعتراف بأن منهجية المعتزلة كانت تحتوي إمكان

نظرية كامنة وواعدة" [19]ويقصد هنا نظرية القول بخلق القرآن كإشكالية تدخل حسب تصوره فيما يسميه بالممنوع التفكير رغم تبني الحطاب الرسمي لها، والذي لم ينقده في القول بها ولم يصرح باضطهاده للحنابلة كعادته، بل يسعى في خطه عند ذمه موقف الحنابلة واصفا حجتهم بالمبدأ اللاهوتي الذي كرس له الخطاب الرسمي وفرضه فيما بعد تغير اتجاه الخلافة، متغاضيا عن الفتن والانزلاقات المترتبة عن نظرية المعتزلة، كما يثني على ابن عربي في قوله "أنا أفكر بالطبع بالحرية الخلاقة لشخص كابن عربي"[20] في مقابل قدحه في آراء الفقهاء من أمثال الشافعي وابن حجر العسقلاني وابن تيمية دائما على نفس الخط، بحيث يرى أنها جعلت المعرفة للحقائق الدينية تقوم على مجرد الدراسة اللغوية للنصوص القرآنية ، وفرضت قوانين ثابتة لاستخراج الأحكام في شكل رسائل محددة أسست سياجا منيعا يأسر فيه الفكر الإسلامي هو ما يسميه بالسياج الدوغمائي المغلق الذي أسس له الأسلاف، وسار على نهجهم التابعون نفس مسارهم، واستمر إلى يومنا هذا، وهو سبب نكبة المسلمين الفكرية ومنبع نشوء التعصب المذهبي والفكري الناتج عن التقنين الفقهي الذي أرسى دعائمه مؤسس علم أصول الفقه ورسالته وهو الشافعي، الذي يتحامل عليه كغيره من الفقهاء في إرساء دعائم قواعد ثابتة انتهجها المسلمون لقرون وإلى يومنا في هذا في التعامل مع القرآن الكريم اعتبرها سببا لقمع التنوير والعقلانية.

أما عندما نرجع إلى أبو زيد نصر حامد، نجده يتخذ نفس المواقف ويسير في نفس الخط الذي انتهجه أركون، حين يثني على أصحاب الرأي والعقل في فراءه النص القرآني، بحيث يستشهد ببعض الصحابة وعلى رأسهم

ابن عباس ومجاهد، وينعتهم بأصحاب التأويل والنزعة العقلية بل ويجعلهم حتى من المعتزلة ليبين أن أفكارهم ليست بدعة كما ادعى البعض بل وجدت في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، في جدالهم مع أصحاب الديانات الأخرى، بحيث يبين دور مجاهد في الجدل العقائدى والفحص العقلي للأشياء، لينتهي" أن كل ذلك يقربه من المعتزلة أكثر مما يباعده عنهم، وتأويلاته الكثيرة لآيات القرآن تتفق مع التأويلات الاعتزالية"،[21] فهو هنا يجعل المعتزلة نموذجا للتنوير في العهدين الأموي والعباسي المنغلقين فكريا في نظره، ويقرب الصحابة منهم وليس العكس، ويتعصب لتأويلهم تعصبا متزايدا يقصي من خلاله أصحاب التفسير بالمأثور، كما سيتعصب فيما بعد للشيخ الشيح محي الدين ابن عربي ويدافع عنه في كتبه أو يصرح بأنه يتولى مهمة إنصافه ضد أعداءه الذين يعتبرهم أعداء النظر العقلي والحقيقة، وفي مقابل ذلك يقدح في آراء الفقهاء والأصوليين الذين لا يوافقون اتجاهه، كالأشعري والغزالي والشافعي الذين وصفهم برواد الإيديولوجية الوسطية، ويمكن أن نعتبر نقده للشافعي ليس محنة ونقمة له، بقدر ما كان منحة ونعمة له، لأنه على الرغم مما ترتب عن ذلك من وصفه بالتكفير والردة فقد استفاد منها أبو زيد في شهرته وألف عدة مؤلفات حولها التي دارت مختلفها حول سيرته الذاتية ومحنته مع الفقهاء، أفادته في شهرته وذيوع صيته أكثر مما أضرت به كما يعتقد البعض، إذ نجده يكرر في مؤلفين مختلفين في هذا المقام، فصلا كاملا بصورة حرفية، هما ' الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية' و ' التفكير في زمن التفكير'، في قوله "كثيرا من اللغط أثير حول عقيدة المؤلف، إلى حد الاتهام بالردة، مستنبط ظاهريا من قراءة ...الوطيس" فهذا الاقتباس نهمش له بمصدرين متابنين[22] لأنها ورد في

كتابين مختلفين وبصورة طبق الأصل، وهو ما يدل على أن كثرة إنتاجه لا تعني كثرة إبداعه، بقدر ما تكون تشهيرا له، لأنه مهما يعكس تغيير أبو زيد عنوان الكتابين حسب والحفاظ على نفس المعلومات، علاقتها بموضوعهما المطروح إلا أنه من الواجب أن لا تصل إلى هذا الحجم، الذي يمثل إطنابا وتكرار معبرا عن نوع من التشهير بالذات المبالغ فيه.

والجابري بدوره يعتبر في نظر الكثير من النقاد صاحب رؤية انتقائية في التعامل مع التراث الإسلامي تنطلق من فصله بين المعقول واللامعقول والرفع من قيمة الأول على الثاني، وتجعله يختار ما يناسب دعوته إلى العقلانية كأفكار المعتزلة وفلسفة ابن رشد في معالجة مختلف المسائل المتعلقة بالقرآن الكريم، إذ "يشرح الفكر المعتزلي ويعتبره نموذج التفكير المتنور الذي دمج بين الشريعة والعقل" [23] ويذهب في رؤيته الاصطفائية في دراسة التراث إلى أبعد الحدود بالمقارنة مع الفلاسفة السابقين عندما يختار حتى من تراث الفلاسفة ما يشاء، ويحكم عليه بآرائه، معليا من قيمة البرهان دائما حاطا من شأن العرفان، منتصرا لآراء الفلاسفة العقلانيين، منتقدا للرجال الصوفيين ، إذ ينقد الغزالي لأنه كان محاربا للفلاسفة ويعتبر شكه لا أدريا غير منهجي، وصاحب تداخل تلفيقي والتقاء صدامي بين البيان البرهان والعرفان تولدت عنه أزمته الروحية، إذ يصرح بأنه إذا كان "يجسم لحظة الأزمة في الثقافة العربية الإسلامية، ...فإن ابن رشد يجسم لحظة التجديد في نفس الثقافة" وهذا ما يبين أنه منهجه حسب ما يرى جورج طرابيشي ليس ابستيمولوجيا كما يدعي بل أداة إيديولوجية للتميز والاستبعاد إن لم نقل إصدار الأحكام الإدانة والإقامة الجبرية في الغيتوات والحبائس المعرفية"[24] إذ

ينتهي في نظره إلى اختزال العقل الإسلامي في إطار ضيق جدا، واستبعاد قطاعات واسعة من التراث لا يمكن إنكار فعاليتها، ووقوعه في نزعة تشطيرية تعتبر "العرفان رجس رجيم، والبرهان خير عميم"[25]وإذا كان كذلك فلابد أن تكون قراءته للتراث والقرآن الكريم تتحرك في أرضية فلسفية معينة لعلها الفلسفة الرشدية والاتجاه السني فقط.

ب-التأثر بأفكار المستشرقين: إذا كان هؤلاء يمثلون "الكتاب الغربيين الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي وعن الحضارة الإسلامية"[26] فإننا لا يمكن أن ننكر الدور الذي لعبه رواد القراءات المعاصرة في دحض الكثير من آرائهم المسيئة للقرآن الكريم، ونقد أتباعهم والتنبيه على خطورة أفكارهم، كما يظهر ذلك في نقد كل ابن نبي وأركون لتصورات طه حسين المستمدة من آرائهم حول القرآن، في كتابه الشعر الجاهلي، بحيث يقول ابن نبي في هذا الصدد "ومن العجيب أن نذكر ما تتمتع هذه الأفكار الحمقاء من مجاملة ولاسيما في مصر عندما تصدرها جامعات الغرب، وأصدق مثال على ذلك وبلا جدال الفرض الذي وضعه المستشرق مرجليوث عن الشعر الجاهلي، فقد نشر هذا الفرض في يوليو عام1925في إحدى المجلات الاستشراقية، وفي خلال عام 1926نشر طه حسين كتابه المشهور في الشعر الجاهلي، فهذا التسلسل التاريخي معبر تماما عن تبعية أفكار بعض قادة الثقافة العربية الحديثة للأساتذة الغربيين"[27]، وفي نفس هذا الاتجاه يقول أركون عنه "أنه قدم تنازلات مسرفة لصالح الغرب تارة، ولصالح العاطفة الدينية تارة أخرى"[28]، وبالتالي لا يمكن دور إيجابية بعض الأفكار والردود التي قدمها رواد القراءات المعاصرة في

الرد على تصورات المستشرقين، ويجب الإقرار كذلك أن مواقفهم كانت سبيلا أمثلا لدحض آرائهم ولا مفر من الأخذ بها.

لكن تبقى الكثير من آراء رواد القراءات المعاصرة حول القرآن الكريم تعتمد على أفكارهم بصورة مفرطة بحجة حياديتها وموضوعيتها، لدرجة أصبحت تستشهد بها حتى في قراءة النصوص الأصلية والتشكيك في نظرة المأثور لها،بحيث يشيد بهم أركون في أكثر من مناسبة، ويتشهد بهم في العديد من المواقف، و يرى أنه "لا يمكن إنكار أن الاستشراق قد اهتم بشكل واسع في إعادة تنشيط الفكر العربي – الإسلامي"[(29)]، وهنا قد نستطيع الحكم بأن هناك آراء مقبولة من طرف المستشرقين، ونوافق أركون في هذا وفي نقده لبعض تصوراتهم من ناحية أخرى كما أشرنا سابقا، لكن عندما نكتشف حقيقة النقد الذي يقدمه، والذي يرتكز بالتحديد حول منهجهم الفللوجي، نجده نقدا ليس موجها للمستشرقين في ذاتهم بل للفقهاء، لأن سبب تهافت ونقص آرائهم يرجع في نظره إلى أنها حصرت "اهتمامها بدراسة الإسلام من خلال كتابات الفقهاء المتطلبة من قبل المؤمنين" [(30)]، وهو ما يبين أن سبب نقده لها هو اعتمادها على فهم القرآن والإسلام، من مدونات الفقهاء على أنها صحيحة في حين أنها غير ذلك، والأدهى والأمر من ذلك أن رواد القراءات المعاصرة كثيرة ما يستندون في تبرير مواقفهم وشرح حتى بعض النصوص،القدح في مآثر السلف والاتكاء على آراء المستشرقين بدلها بإعطائها مصداقية علمية أكثر، بحجة حياديتها وموضوعيتها، وهو ما أشاد به أركون في أكثر من مناسبة، وبينه أبو زيد في عدة أمثلة منها، قوله السابق الذكر، الذي جعل فيه الصحابي مجاهد من أهل الاعتزال من منطلق دعوته إلى التأويل،

مؤكدا ذلك بشهادة مستشرق في قوله:" حتى ليعده جولد تسيهر رائدا لهم في مسائل كثيرة في التأويل"[(31)]، أما الجابري فيستند على آرائهم بدوره في شرح الكثير من الخصائص المتعلقة بالوحي القرآني، كما هو الحال في النبوة التي رأى أنها ليست من معهود العرب مستشهدا بآراء بعض المستشرقين، في قوله"ارتأى بعض المستشرقين أن لفظ النبي في الاصطلاح الإسلامي مأخوذ من العبرية نابي(nabi) وهو يدل على الرائي قارئ المستقبل"[(32)]رغم أن العودة إلى لغة وثقافة العرب لا تخلو من هذه الكلمة التي ترتبط عندهم بعدة كلمات، إذ تمثل "النبوة: الجفوة، والنبوة:الإقامة، والنبوة:الارتفاع.ابن سيده النبو العلو والارتفاع، وقد نبا. والنبوة والنباوة والنبي:ما ارتفع من الأرض"[(33)]، وبالتالي لماذا القول بأنها غريبة عن الثقافة العربية، والاتكاء على آراء المستشرقين في فهمها؟، من خلال هذه الآراء يمكن أن ننتهي إلا أن وفاء رواد القراءات المعاصرة لآراء المستشرقين قد يتجاوز الحدود، ويكون نابعا من تكوينهم الغربي، ويخفي أغراضا إيديولوجية كإرضاء الآخر ومحاربة الأصولية وغيرها أكثر منها الأغراض العلمية التي يدعونها.

ج-الدعوة إلى تطبيق المناهج الغربية: لا يمكن إنكار عودة بعض رواد القراءات المعاصرة إلى آراء السلف والصحابة والمفسرين والتابعين وما توصلوا إليه من علوم القرآن وعلوم اللغة ومحاولة ربطها بالتاريخ الحي وتفعيلها حسب في العصر في مجال المنهج، لكن نجدهم يتأثرون إلى حد بعيد بمؤسسي المناهج الغربية، كدوسوسير ونيتشه ودريدا ودولوز وميشال فوكو، ويطبقون مناهجهم كالبنيوية والهرمينوطيقا والسميائية والتفكيكية والدراسة الأركيولوجية بحذافيرها في قراءة القرآن الكريم،

منكرين ومتنكرين للأرضية التي  ونمت وترعرعت فيها وطبيعة النصوص التي طبقت فيها، وهو ما يجعلها حسب قول محمد عمارة تمثل ذلك "الذي ينقل كل هذا العبث الغربي، الذي صنعته الهرمينوطيقا الغربية مع اليهودية والنصرانية إلى الميدان الإسلامي ..أي أنه مجرد ناقل ومقلد، حذوك النعل بالنعل..ولا علاقة لها بأي فقه أو إبداع" [34] لأن مختلف أفكار رواد القراءات المعاصرة للقرآن تبين أنهم ينهلون وبنهم وشغف ودون تحفظ، مما أفرزه تقدم العلوم الإنسانية والاجتماعية والفلسفات المعاصرة من آليات ومناهج قراءة النصوص التي أبدعها الفكر البشري في الفترة الراهنة ويحاولون تطبيقها في قراءة القرآن والتراث الإسلامي مما يجعلهم مقلدين لا مبدعين، وهنا تطرح من ناحية أخرى مشروعية وأسس وغايات نقل المفاهيم وتبيئتها في غير حقلها الأصلي عند أركون وأبو زيد والجابري، وكمثال ذلك ينقل كل من الجابري وأركون مفهوم الابستيمي  وهو النظام المعرفي والفكري المشترك بين العقول في فترة ما لتحليل بعض فترات التفكير الإسلامي من حقل الخطاب الفلسفي الغربي عند ميشال فوكو بالتحديد، إلى الخطاب الإسلامي أو القرآني تحديدا رغم الاختلاف في طبيعة الخطابين في مرجعيتهماوأسسهما، التي تجعل الكثير من الباحثين يتساءل الكثير من الباحثين عن مدى طبيعة ومشروعية وفعالية وقواعد التوظيف والنقل للكم الهائل من المفاهيم والمناهج من حقل إلى حقل عند رواد القراءات المعاصرة من أمثال الجابري كالابستيمي والخطاب والسلطة، ليبينوا  أنها في غالبها " مفردات ليست دقيقة ولا متفقا عليها ولا يمكن أن تكون بريئة" [35]، وهنا كيف يمكن الاتفاق عليها في تحليل الخطاب القرآني الذي يتباين في سياقه عن الخطابات التي طبقت فيها؟ ولابد أن تطرح مسألة تبيئة المفاهيم والمناهج

التي تعتبر لب القراءات المعاصرة للقرآن الكريم من حيث مشروعيتها وفعاليتها، حيث لا يخلوا نقلها من حقلها الأصلي إلى حقل خطاب آخر كالقرآن الكريم من مزالق عدم المشروعية واللاجدوى الاعتبارات الإيديولوجية، ولا يمكن أن تسلم من تهمة فصلها عن السياق الثقافي والاجتماعي والسياسي والديني الذي نشأت فيه، وبالتالي لا يخلوا أن يكون نقلها تعسفيا وتحكميا من حقل إلى حقل يفتقر إلى طابع العلمية والموضوعية الذي يتبجح به رواد القراءة المعاصرة.

ننتهي من خلال هذه الوجهة النقدية للقراءات المعاصرة أنها قراءات مقلدة وليست مبدعة كما يبدوا لروادها وكما يحلوا للبعض تسميتها، وهي لا تقلد الغرب في الأخذ بالمناهج الجديدة فحسب، كما يرى بعض المفكرين من أمثال طه عبد الرحمن، حين صرح أنها تسعى إلى أن تحقق "قطيعة معرفية بينها وبين ما يمكن أن نطلق عليه اسم القراءات التراثية، وهذه على نوعين أحدهما القراءات التأسيسية وهي التي قام بها المتقدمون، مفسرين كانوا او فقهاء أو متكلمين أو صوفية والثاني القراءات التجديدية وهي التي قام بها المتأخرون سلفيين إصلاحيين أو سلفيين أصوليين أو إسلاميين علميين" (36) بل تنهل من قراءات المتكلمين والفلاسفة وبعض المتصوفة وتدافع عنهم وتتأثر بهم في بناء منهج التأويل الذي يعتبر أهم آليات القراءة عندهم، وهي على الرغم من أنها تجعل النقد صلب مهمتها وليس الاعتقاد، فهي لا تنفصل بصورة مطلقة عن الاعتقاد بمصداقية وعلمية وعقلانية نوعا معينا من القراءات التراثية تسعى من خلالها إلى التمرد وإحداث القطيعة مع قراءة الفقهاء ومآثر السلف من علماء الدين على وجه التحديد، وبالتالي أليست قراءة هؤلاء

الرواد وعلى رأسهم أركون وأبو زيد اصطفائية تختار ما يناسبها من التراث وما يناسبها من مناهج وما يناسبها من مرجعيات لتدعم آرائها؟ أليست ذات إيديولوجية تنتصر لما هو عقلي ولو كان استشراقيا مغرضا، على ما هو نقلي ولو كان نقليا مأثورا؟ هنا يمكن أن نفكك خطاب أصحابها حسب لغتهم، لنكتشف أغراض متعددة الاتجاهات، جعلتهم ينحون هذا النحو، وهو ما يستحق الاكتشاف في النقاط الموالية.

3- **المساس بقداسة القرآن الكريم**: وذلك لأن القراءات الحداثية قامت على ما يلي:

أ- اعتبار القرآن الكريم ظاهرة: يذهب مجموعة كبيرة من رواد القراءات المعاصرة إلى اعتبار القرآن ظاهرة لا يمكن أن تختلف عن الظواهر الأخرى التي تحدث عن الكون، ومما لاشك فيه أن نيتهم الكثير منهم في القول بذلك، هو جعله ظاهرة قابلة للدراسة العلمية، وهي نية محمودة، كما نجده عند ابن نبي في مؤلفه المعروف وفي قوله أن:"الظاهرة القرآنية التي تضع الدين في سجل الأحداث الكونية بجانب القوانين الطبيعية" (37) ،أما الجابري فيعتمد نفس المفهوم للقرآن في قوله "نقصد بالظاهرة القرآنية ليس القرآن فقط كما يتحدث عن نفسه في الآيات التي ذكرنا من قبل بل ندرج فيها أيضا مختلف الموضوعات التي تطرق إليها المسلمون، وأنواع الفهم والتصورات العالمة التي شيدوها قصد الاقتراب من مضامينه ومقاصده"(38)، واتفاق رواد القراءات المعاصرة في وصف القرآن بظاهرة يفهم بالدرجة الأولى في ما يترتب عليه بقابليتها للدراسة العلمية كما أشرنا سابقا، ولكن الضير يكون هنا في اتخاذ المصطلح مناطا للتنكر لغيبية الوحي القرآني، الذي بدا عند الكثير من رواد القراءات المعاصرة

وصرحوا به بوضوح، فأركون كان منطلقه الأول في دراسة القرآن الكريم زحزحة فكرة القداسة مستفيدا من الفلسفة الظواهرية مع ادموند هوسرل والتي يرجح بعض النقاد استفادة رواد القراءات منها لفظ الظاهرة التي أطلقوها على القرآن الكريم، والتي تتعارض في نظرهم مع سموه وتعاليه، ووجب أن يميز عن الظواهر الطبيعية التي تفهم بالفيزياء والكمياء وغيرهما، وعن الظواهر الإنسانية التي تفهم بعلم النفس وعلم الاجتماع، وحتى أن أطلق هؤلاء هذا الوصف على القرآن بغية إخضاعه لتلك العلوم التي لا تتعارض معه في الأصل، كما يبدوا عند جميعهم بما فيهم مالك بن نبي لذا احتفظ بالغيبية والقداسة، فإنهم يتفقون في نقد الآليات الكلاسيكية وإعطاء الأولوية لتلك العلوم في فهمه، وهو ما أدى بهم إلى الخلط بين القرآن وغيره من الظواهر في الكثير من الحالات، والذي يجب أن لا يوضع في مرتبتها لأن مصطلح الظاهرة عند الجابري وغيره، كما يرى الناقدين عبد السلام البكاري و الصديق بوعلام "يوهم القارئ بأن الأمر يتعلق بكتاب عادي من بين الكتب التي أدرج موضوعاتها في تلك الظاهرة، وليس الأمر كذلك في الحقيقة إذ شتان بين كلام الله وكلام البشر شتان بين الوحي ومحاولة الفهم"[39] فمصطلح الظاهرة قد يتناسب مع القرآن لكريم عندما يكون مسوغا لعدم التمييز بين القرآن وغيره من الظواهر الطبيعية والكونية، ولا حتى الظواهر الغيبية التي ترقى إلى مرتبته والتي لم يميزه بعض الرواد عنها كالرؤيا الصادقة التي انطلق منها أبو زيد ليؤكد أن الوحي يمكن أن يكون ضربا من الإلهام يتلقاه النبي في القلب ثم يحوله إلى رسالة لغوية، مستندا في ذلك على آراء السيدة عائشة التي روت أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يتلقى الرؤيا الصادقة في بداية الوحي، وهي مما لاشك فيه فكرة تساهم في تدخل الرسول البشر في الوحي.

ب- عدم التمييز بين القرآن الكريم والنصوص البشرية:

لا يميز رواد القراءات المعاصرة بين القرآن وغيره من النصوص سواء أكانت دينية ملحقة أو فلسفية وأدبية غير دينية، بحيث يشتركون في نعت القرآن بالنص، وعلى رأسهم نصر خامد أبو زيد الذي ينتقد تصور الأسلاف للوحي القرآني ويرى أن "مفهوم الوحي هو المفهوم المركزي للنص عن ذاته حيث يشير إلى نفسه بهذا الاسم في كثير من المواضع وإذا كان ثمة أسماء أحرى للنص وردت بها الإشارة مثل القرآن والذكر والكتاب، فإن اسم الوحي يمكن أن يستوعبها حميعا بوصفه مفهوما دالا في الثقافة سواء قبل تشكل النص أم بعد تشكله،"[(40)]ليؤكد بعد ذلك أن الزركشي والسيوطي قد بالغا في تعدد أسمائه وأخلطا بينها، وهو يريد بذلك اختصاره في مجال مجرد نص لغوي وحطاب يتعلق بالإعلام ويمثل علمية اتصال بين مرسل ومستقبل، بحيث يجعل من القرآن نصا عاديا محايثا، وخطابا لا يختلف عن الخطابات التي توجهها النصوص البشرية، كونها تتضمن عناصر الخطاب المرسل والمتلقي والشفرة والرسالة، وتنتهي إلى أن الوحي ظاهرة ثقافية لا تختلف عن الظواهر البشرية الأخرى، يقول أبو زيد: "ظاهرة الوحي –القرآن – لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أو تمثل وثبا عليه وتجاوز لقوانينه، بل كانت جزءا من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضيعها وتصوراتها" [(41)] ، و يبرر صحة هذا التصور الذي قد يعتبر مساسا بقداسة الوحي باعتباره ينفي عنه عنصر المفارقة للواقع وقوانينه، عن طريق تحليل بينته ودراسة مكوناته وعناصره الثقافية في مختلف الميادين، ورده لمفهومه اللغوي المتمثل أساسا في ربطه بمعنى "الإعلام" لكي يكون هذا الأخير مفهوما مركزيا يؤسس به تصوره الذي يعتبر الوحي

إعلام في خفاء في إطاره اللغوي، باعتباره يمثل" علاقة اتصال بين طرفين تتضمن إعلاما-رسالة- خفيا سريا" (42) والإعلام يحقق الاتصال بشفرة مشتركة بين المرسل والملتقي كطرفي لعملية الوحي تؤدي إلى التفاهم بينهم، هذا التصور يترتب عنه حسب أبوريد أن الوحي عملية اتصال في جوهرها لا تختلف عن عمليات الاتصال الأخرى الموجودة عند وبهذا فهو ينتهي أن "هذا مفهوم للوحي ينمكن أن نجده في الشعر كما نجده في القرآن نفسه" (43) ويمكن أن يقرأ بنفس طرق قراءته ويحلل كمنتج ثقافي لا غير وهو ما يجعله يعتبره نصا لغويا يفهم بالتأويل القائم على أسس ثقافية واجتماعية تتعارض تماما مع تعاليه وغيبيته في كونها تجعله خطابا إنسانيا لا أكثر ولا أقل وبالتالي تنتهك قداسته.

أما أركون فإننا عندما نتحدث عنه في هذا المجال ، نتحدث عن أسماء جديدة ومتعددة للقرآن الكريم تصب كلها في جعله غير مخالف لما ألفه البشر، حين تجعلها مخالفا ومختلفا عن الأسماء الواردة في سوره وآياته كالفرقان، الذكر، الكتاب، التنزيل، وتعويضها بأسماء أخرى، منها ما يسيء إلى القرآن الكريم، كقوله عن تكون المصحف "المدونة النصية التأسيسية"" النص الرسمي المغلق " " الخطاب النبوي" (44) هنا ينعت أركون القرآن بنص أو مدونة أو موسوعة، بهدف واحد يريد من خلاله عدم تمييزه عند النصوص البشرية وخلع صفة الألوهية عليه، لأننا عندما نعود إلى وصفه للنص القرآني –بالرسمي والمغلق- ندرك أنه محدد من طرف هيئة سياسية نظامية أغلقته وحصرته في شكل محدد يمنع مخالفته أو العمل بمصاحف أخرى التي أحرقت وغيبت عمدا في نظره ورفضت آراء واحتجاجات أصحابها، كما يستخدم مصطلح " العبارات

النصية القرآنية" للآيات القرآنية [45]، لكي يجعلها مثل العبارات البشرية، وهدفه في ذلك إيديولوجي أكثر منه علمي لأنه يؤسس لضرب القداسة التي يلحقها المسلمون بالقرآن الكريم، ويدعوا إلى تجريده عن صفات الألوهية والتعالي ورفض اختزاله في المصحف، وهذه تصورات تثير الكثير من الاستغراب، ولاسيما عندما تقوم على وجود هوة شاسعة بين الوحي والقرآن كمصحف مدون بصورة رسمية في عهد عثمان بن عفان رضي لله عنه بعد حرق المصاحف الأخرى، حيث يصرح أركون بأن مفهوم الوحي في السياق القرآني قبل انتشار "المصحف الرسمي المغلق" كما يسميه، كان أكثر اتساعا من حيث الأفاق والرؤية الدينية مما يوجد في المصحف الرسمي المتداول، ويجب إعادة اكتشافه لبلوغ تصور أدق وأشمل له، حيث يدعوا تفكيك مسبق لكلمة قرآن، ويرى أنه يعبر عن كلمة مشحونة أو معبأة بجرعات زائدة جعلتها مخل قداسة، تحتاج إلى كشف دلالتها الخفية التي " طمست وكبتت ونسيت من قبل التراث التقوي الورع، ...منذ أن تم الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية ونشر مخطوطة المصحف بنساخة اليد أولا ثم طباعة الكتاب ثانية" [46] هنا يمكن أن نقول حسب تصوراته، أن التفاصيل الكلية للوحي أوسع من المعطى والمضمون في النصوص القرآنية التي دونها البشر في عهد الخليفة عثمان حسب تصورهم ، ولاسيما إن كانت هناك الكثير من الوقائع غير مدونة فيها، والتي تمثل التراث الشفهي غير المكتوب والذي لا يمكن إنكار صلته بالوحي، هذا الأخير أصبح حسب أركون يترادف مع المصحف المكتوب بعد انغلاق الفكر الإسلامي في تفسير المصحف العثماني المدون في الإطار التقليدي منذ القديم و إلى يومنا هذا، فبعد انتشار المصحف العثماني ف نظر أركون أصبح الوحي القرآني محصورا في مجال ضيق

ومحدود، عندما جعله الكثير من الفقهاء وإلى يومنا هذا منحصرا فيما ورد في مكتوبا في السور القرآنية فقط، ومرتبطا بقراءة لا هويته أرثوذوكسية، تتجاهل القراءة التاريخية له في مختلف المذاهب سنية أو شيعية، وغيرها من المذاهب التي مارست تأثيرا كبيرا في تشكيل الفكر الإسلامي ماضيا وحاضرا.

ج- عدم التمييز بين الديانات والأقوام:

عندما نرجع إلى الأرضية التي تتحرك فيها الدعوة إلى التطبيق الآليات المعاصرة في قراءة القرآن الكريم، عند مختلف روادها، نجدها تتحرك في إطار ما تسميه بالتراث الكلي، وتسعى إلى قراءة القرآن في ما يعرف عندهم بالظاهرة الدينية، وتتنكر لخصوصياته واختلافه عن والتوراة،الإنجيل، بحيث تنتهي حسب طه عبد الرحمن إلى جعل "القرآن نصا دينيا مثل أي نص ديني آخر توحيديا كان أم وثنيا" [47]، وهو ما يظهر عند أركون في عدة تصريحات، منها قوله: " إن بنية الميثاق في القرآن كما قي التوراة والإنجيل تمثل الإطار والطريق الإجباري من أجل تحقيق شروط النجاة في الآخرة" [48]، بحيث يتعامل مع الديانات ولاسيما السماوية منها، على أنها تشترك في المنطلقات، والمرجعيات، والأهداف، وبموجب ذلك لا يميز بين المسلمين والنصارى واليهود، إذ يجعل اهتمامهم بالإسلام كدين كامل ونهائي ومقدس لا يختلف عن واقع متردي عاشه الغرب في القرون الوسطى، بحيث يرى المترجم الخاص لأركون هاشم صالح أنه ينطلق من أن:" ا العرب والمسلمون فلم يتجاوزوا بعد المرحلة اللاهوتية القروسطية" [49] وهم بلغة أوجست كونت ما زالوا يعيشون في المرحلة اللاهوتية التي عاشتها أوربا في العصور البدائية والمتخلفة، وذلك لاهتمامهم بظواهر

الدين والتعالي والتقديس، ويبين أنه يدعو إلى تحقيق نفس القطيعة الابستيمولوجية التي أحدثتها أوربا مع العقل اللاهوتي في العصور الوسطى، كسبيل لتحقيق النهضة والحداثة، وكأن هناك تجانس بين الإسلام والديانات الأخرى، والمسلمين والأقوام الآخرين.

د- وصف القرآن بالأسطورة وعدم تمييزه عن ظواهر الكهانة والشعر: انطلاقا من العلاقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة التي يتأسس عليها القرآن الكريم، ينطلق رواد القراءات المعاصرة في بنائها على علاقة مماثلة للتي يقيمها الناس العاديون مع العالم الآخر، إذ يرى أركون أن النص القرآني، ذو بنية أسطورية متعالية، ومما لاشك فيه أن هذه الفكرة استقاها من الفكر الأوروبي، وقد لا تنسجم مع النص القرآني لأنها بها كما يرى المفكر جمال البنا"يضع نفسه في خندق واحد مع المشركين الذين قالوا عن القرآن أساطير الأولين وعندما تنبه إلى ذلك حاول بجدع الأنف أن /يخلص نفسه محملا المسؤولية لإساءة الترجمة ومفرقا بين .mythأي الأسطورة وما بين mythologyوهي الخرافة" [50] لأن القرآن يحتلف في مجال القصص عن مفهوم الأسطورة في تصورها الغربي، كقصة إلهية أبطالها الآلهة وأنصاف الآلهة تعبر عن واقع معين، الجابري بدوره حين ينفي عن القصص القرآني التاريخية هو بدوره لا يميزه عن الأسطورة التي قال بها أركون.

هـ- القول بالتاريخية:

يذهب مختلف رواد القراءات المعاصرة على القول بتاريخية النص القرآني، حيث يبين أركون أن الطبري هو من سعى إلى "التوفيق بين

مختلف نسخ النص القرآني"[51] وتحدث من ناحية أخرى عن أسباب النزول وبين أنها هي من تعكس تاريخية النص القرآني وتفهم الآيات حسب الوقائع، لينتهي أن بعض المفسرين فيما بعد جعلوها "مضللة وخادعة كليا، لماذا؟ لأنها تنتمي إلى السياقات الجديدة المبلورة من أجل تلبية حاجات الذاكرة الجماعية (المدعوة بالتراث الحي) لكل فرقة إسلامية"[52] فهي في نظره تتماشى وفق إيديولوجية المفسرين، وينتهي بموجب ذلك إلى رفض أفكارهم والإلحاح إلى العودة إلى الفترة الأولى للوحي، وإعادة اكتشافها بالتركيز على المهمش وغير المدون أو الشفهي الذي يعكس حقائق مبعدة تعسفا، تجعل فيلسوفنا يتشكك حتى في النص الأصلي وهو المصحف، وهنا تكون إعادة البحث في الوقائع باسم التاريخية تمردا على القداسة والتعالي كمميزات جوهرية للوحي القرآني.

**الخاتمة:**

نستنتج من خلال هذه الدراسة التحليلية النقدية للقراءة الحداثية المقدمة للقرآن الكريم، أنها تلك القراءات المعاصرة التي استفادت من المناهج الغربية المطبقة في النصوص البشرية فلسفية وأدبية... وهي تعبير عن انحراف في المناهج لكونها لا تراع خصوصيات القرآن الكريم ككتاب ديني مقدس منزه عن الصفات البشرية وتفتقر إلى تبيئة المناهج الغربية في حقل القرآن الكريم وهو ما جعلها محل مؤاخذات وانتقادات لا تحصى ولا تعد.

*أستاذ محاضر، قسم الفلسفة جامعة معسكر

العنوان الإلكتروني: hamadi.houari@yahoo.fr

## المصادر والمراجع:

1- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، ص 28.

2- بومدين بوزيد، الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند شلير ماخر وديلتاي، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2008، ص 31.

3- - أركون محمد، د س، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ط3، 2006 ، دار الساقي بيروت لبنان، ص 13/

4- Arkoun Mohammed , La pensée Arabe Presse Universitaires de France , première édition, 1975p7.

4- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، ط6، 2005، ص 24.

5- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، ط2، 2009، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان ، ص 183.

6- أركون محمد، 2001، القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، دار الطليعة بيروت لبنان ط2، 2005، ص 152.

7- زهرة أحمد علي، 2009، العقل العربي-بنية وبناء دراسة نقدية لمشروع الجابري، د ط، د ت دار العراب، ص130.

8- طه عبد الرحمن،2005، روح الحداثة،مصدر سابق ، ص 176.

9- حرب علي، 1995، نقد النص، المركز الثقافي العربي، ط4، 2005، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان ص 81 .

10- الجابري محمد عابد،2006 ، المدخل إلى القرآن الكريم، ط1، 2006 مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ص 153.

11- -عبد السلام البكاري والصديق بوعلام، الشبه الاستشراقية في المدخل إلى القرآن الكريم، ط1، 2009، ومنشورات الاختلاف شارع حسيبة بن بوعلي الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون بيروت لبنان، دار الأمان الرباط ص 62.

12- نصر حامد أبو زيد، 1987، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ط6، 2005، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان ، ص 23.

13- البنا جمال، 2003، تفسير القرآن الكريم بين القدامى والمحدثين، د ط، 2003، دار الفكر الإسلامي، القاهرة مصر ، ص 221.

14- عمارة محمد، 2006قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، ط1، 2006، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة مصر ،ص 82.

15- -أركون محمد، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ط3، 1998، دار الساقي، ص 8.

16- -أركون محمد، 2001، القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، ط1، 2001، ط2، 2005، دار الطليعة بيروت لبنان، ص 151.

17- - المصدر نفسه ص 152.

18- المصدر نفسه ص11.

19- أركون محمد، 1998، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ط1، 1999، ط2، 2002، ط3، 2007، دار الساقي، بيروت لبنان، ص 76.

20- أبو زيد نصر حامد، د س، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ط6، 2007، المركز الثقافي العربي، ص97.

21- أبو زيد نصر حامد، التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة، سينا للنشر، ط1، 1995، من ص121إلى ص 196./ - أبو زيد نصر حامد، د س، الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، ط1، 2007 المركز الثقافي العربي، من ص 9إلى ص82.

22- زهرة أحمد علي، 2009، العقل العربي-بنية وبناء دراسة نقدية لمشروع الجابري، د ط، د ت دار العراب، ص130 .

23- جورج طرابيشي، 1993، مذبحة التراث، ط1، 1993 دار الساقي، ص 77.

24- المرجع نفسه، ص 83.

25- - ابن نبي مالك، 1964، القضايا الكبرى، ط9، 2009، دار الفكر، ص 168.

26- - ابن نبي مالك،1979، الظاهرة القرآنية، دار الفكر، ط1981، ص 56

27- - Arkoun Mohammed , 1975 La pensée Arabe Presse Universitaires de France , première édition, p 105-106.

28- أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ط2، 1996المركز الثقافي العربي، ص 54.

29- - المصدر نفسه ص 52.

30- أبو زيد نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص 97.

31- الجابري محمد عابد، المدخل إلى القرآن الكريم، ص، 114.

32- - ابن منظور جمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم،2005 د س، لسان العرب، ج8، ط1، 2005دار الكتب العلمية، ص727.

33- عمارة محمد، قراءة النص الديني، مصدر سابق، ص 77.

34- بغورة الزواوي، د س، ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، ط1، 2001، دار الطليعة للطباعة والنشر، ص 49.

35- طه عبد الرحمن روح الحداثة، ص 176.

36- ابن نبي، ابن نبي مالك، الظاهرة القرآنية، دار الفكر، ط1981: ص 70.

37- الجابري محمد عابد، المدخل إلى القرآن الكريم، مركز دراسات الوحدة العربية،ط1، 2006ص 23.

38- -البكاري عبد السلام والصديق بوعلام، الشبه الاستشراقية في كتاب لمدخل إلى القرآن الكريم، ص 29- 30.

39- أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص، 31.

40- المرجع نفسه ص 32.

41- المرجع نفسه ص"31- 32.

42- المرجع نفسه ص 32.

43- أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 148، 149.

44- المرجع نفسه، ص 138.

45- المرجع نفسه، ص 29.

46- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 183.

47- أركون محمد، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص 83.

48- أركون محمد،2010، الهوامل والشوامل حول الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، 2010، دار الطليعة بيروت، ص 11.

49- البنا جمال، تفسير القرآن الكريم بين القدامى والمحدثين، ص 217.

50- أركون محمد، القرآن من التفسير الموروث، ص 152.

**51-** المرجع نفسه ص 37.